史 学 研 究

从“物”出发,回向“圣道”:颜元思想再探

王 东 杰

(清华大学 历史系, 北京 100084)

摘　要: 颜元对物有多方面的思考,他所处的物质环境和物质经验也潜移默化决定了他的思想形态。在本体论层面,他凸显了世界的物质性和人在其间的核心地位;在工夫论层面,其思考始终围绕身体与物的接触展开;在生活层面,他最关注的多是和孝行及修养有关的物事;在价值层面,他把物看作稳固既定秩序的砝码。从物的角度切入颜元的观念世界,不但有助于深化对其思想的认识,也有助于在更一般的层次上说明思想和物质秩序的关系。

关键词: 物;颜元;格物;社会秩序

中图分类号:K 249　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2025)01-0119-13

人活在物中,通过物生存、生产、生活、观察和思考。即使在专注于心灵世界的思想史文献中,也随处可见物的踪迹。然而,直到最近,“物”才成为一个学术议题,引起学者的关注。本文把目光投向清初学者颜元——中国哲学史和思想史著作常称其为唯物主义者,却从未留意其身边存在哪些物件,他如何与之相处。事实上,只需稍一留心就不难发现,颜元的生活与思想从未离开过物,物是他整个学说的重力源泉。

我曾撰文探讨颜元的身体经验怎样塑造他对“气质”的认识。① 本文的主题与之相关,研究方法也不无同调。在理学传统中,物和身体都被划归于“气”,而“气”是一个抽象概念,身体和物则是具体的,要理解它们的意义,就必须重建思想者的日常感知,将抽象观念还原成活生生的体验。其次,从物和身体的关系看,身体既是一种物,也是物的观察者、利用者和价值的赋予者。“身体使得物体成为物”,而“物同样也塑造了身体”。② 要深入理解颜元的气质观,必须补充以物的视角。

物与身体的关系经由实践产生,而实践正是颜元思想的核心。司徒安(Angela Zito)说,必须先“厘清有形的‘物’与‘事’如何通过无形的逻辑组织起来,如何在时空中通过关联彼此获得意义”,才可理解礼是如何“组织人世”的。③ 身为清代礼教主义的推手,颜元一向自居为实习者。因此我们也必须考察,“物”和“事”是怎样在其观念中“组织起来”的。这包括了本体论和工夫论两个层面。

本文也隐含着另一重背景:明代中晚期商品经济极大繁荣,令人感到那是一个物质异常丰富的时代。日常生活充斥着各种物事,许多并不实用的物品前所未有地变得重要,关于物的知识也广受欢迎。柯律格(Craig Clunas)因此断言:“物”是“明代人生活中最大的快乐与最深的焦虑之一”。④ 然而,一旦

收稿日期:2024-06-30

作者简介:王东杰,清华大学历史系教授。

① 王东杰:《气质为何不恶:颜元的身体经验与思想建构》,《清史研究》2021 年第 1 期,第 80—97 页。

② 罗伯特·埃斯波西托(Robert Esposito):《人与物:从身体的视点出发》,邰蓓译,武汉:长江文艺出版社 2022 年版,第 98、103 页。

③ 司徒安:《身体与笔:18 世纪中国作为文本 / 表演的大祀》,李晋译,北京:北京大学出版社 2014 年版,“前言”第 3 页。

④ 柯律格:《大明:明代中国的视觉文化与物质文化》,黄小峰译,北京:生活·读书·新知三联书店 2019 年版,第 13 页。

把目光从江南士人身上移开,投向颜元所在的河北,情景就大为不同:在这里,物的数量和种类都远不如江南——在多数情况下,它们不是精美的奢侈品,而是粗糙的日用物。

这一状况有可能会对人的思想产生怎样的影响? 以颜元为例,要回答这个问题,我们首先应了解其物质生活。比如,依据现存文献,勾勒一份他曾经提及的物品清单。但这些事物显然只是他生活中偶然留下的碎片,清单中没有的在生活中未必就不存在,甚至可能相当常见。要全面恢复颜元的物质状况是不可能的。不过,这些物件既被反复提及,自有不可替代的重要性:我们可以知道,颜元怎样使用和对待这些物品,赋予它们价值。

简单地说,本文讨论的“物”包括两个层面:一是“物”的概念:作为一般性的抽象范畴,它在某些情形下和“人”相对,但有时也将之涵纳在内。二是各种具体的物品,既有自然物,亦有人造物。它们的意义有赖于颜元使用和言说它们的方式,是我们了解其物质生活的主要对象。

一、人与物

在程朱一系的理学传统中,人、物之间的关系既是连续的,又有所差别:“气质之性”是“人物所同”者,“义理之性”则人、物判然有异。钱穆指出,中国思想史上,自“孟、荀以下,多就人言性”,至张载、二程“乃兼人与物言”。① 颜元继承了后者的思路,又承接明代中期以来的气本论,强调性只是“气质之性”,此外并无“义理之性”。从人、物关系的角度看,其论断应更偏重“人物所同”一边。不过,实际情况要更为复杂。它大体可分为五个层次。

第一,世界充满了物,离开物就没有世界。颜元指出:“周先王以三物教万民,凡天下之人,天下之政,天下之事,未有外于物者也。”此后“道法”日坏,也可归结为“物”的失落:“秦人贼物,汉人知物而不格物,宋人不格物而并不知物,宁第过乎物,且空乎物矣。”故“天下为仁人,为孝子”,就必须返回物,从物出发。②

习斋所谓“物”不只是有形的物,也包括道德、行为和技术在内,但首先还是指物品、物件。比如,他解读《中庸》“博厚,所以载物也;高明,所以覆物也;悠久,所以成物也”,就是从“山川流峙,草木蕃茂”“七政环转,乾乾不息”的物象出发,论证天地“为物不贰,生物不测”,“至诚不显”,③而天地、山川、草木皆“物”也,它们本身即是宇宙秩序最好的证明。故颜元虽对汉、宋学术皆不满,但二者相较,犹觉汉儒稍胜一筹,因其言学不离“事”与“行”,“下至其训诂,亦多切于器物、度数”,不像宋人“有事外之理,行外之文”,全然忽视物的存在。④

在颜元看来,物的失落至宋儒而极,而根源全在佛教污染,后者是对整个世界的否定:“五蕴皆空,是死其心及诸脏腑也;以耳目口鼻为贼,是死其身形也;万象皆空,是并死山川草木禽鱼也。”但若天地万物真的空无,则佛陀也无所立足,“上不得天,入不得地,遁不得山林,逃不得外国,佛将安之”? 释氏又“指两间为‘火宅’”,但颜元认为,整个世界的运行都可归结为“火”的作用:“这大地众生离了火宅,便过不得日子。”⑤世界离“火”不得,即不得“空”。

第二个层次是强调人和物的共同性。针对朱熹云“人之性论明暗,物之性只是偏塞”,习斋道:“人亦有偏塞”,“物亦有明暗”,二者并无本质差别。他这样说的目的是为了从程朱手中拯救“气质”,反对

① 钱穆:《朱子新学案》第 2 册,北京:九州出版社,第 20—21 页。

② 颜元:《题哀公问》,《颜元集》,北京:中华书局 1987 年版,第 605 页。本文引文除特定说明外,皆出此书,为表述简洁计,下文不再一一注明;又该书分为两册,页码连编,故本文亦不再标明册数。

③ 颜元:《四书正误》,第 171 页。

④ 颜元:《礼运》,第 556 页。

⑤ 颜元:《存人编》,第 153、150、148 页。

把“气质”当作恶的来源,肯定“气质”本善:“昆虫、草木、蛇蝎、豺狼”皆“天道之理之气所为”,犹不可以“恶”称之,何况人乃“受天地之中、得天地之粹”者? 即使是“极污秽”之人,所生子嗣仍还是“纯洁精粹”,并不“污秽”,好比“粪中生五谷瓜蔬,俱成佳品,断不臭恶”一般。①

第三,虽然人、物皆由“天地交通变化而生”,而人“独得天地之全”,故万物皆“蠢”,而人独“灵”;万物皆“偏”,而人独“中”。② 故人、物之间存在一条不可抹平的鸿沟:“庭堂即污秽,人处之;谷薮即洯秀,鸟兽处之。”③人贵物贱,等差秩然。物的意义就是供人驱役,服务于人,比如虫虽无罪,而“以至贱妨贵者之养”即有了罪,故种地即要除虫,“杀至贱以养至贵”。④ 民间流行的皇天道“尊螺蚌为祖”,尤其令他感到荒谬:“我们在万物中做个人,是至尊贵的,怎么反以虫类为祖师?”⑤

第四,从空间关系看,人为主,物为客,故物在人外,人也在物外。颜元一向提倡转移世风,而不为世风所转,“是犹提异者然:我踞于物之上始能提其物,我立于物之外始能异其物,使我比于物,入于物,而能提且异者,未之有也。”⑥外在于物才能支配和改造物。但另一方面,既然人得天地气质之“全”,则亦可说物在人内。颜元对孟子所谓“万物皆备于我”极是欣赏,谓其“画出‘仁’字本体”。⑦ 不过,这里的关系仍以人在物外为根本,颜元的表述中充满了辩证意味:人只有先置身“物”外,才能将万物容纳于“我”。

第五,人对物不能只是役使,也要赞助之。“我”既是“天地万物之灵”,而不在天地万物之外,就不得不“作用”于万物。⑧ 人是天地之“肖子”,亦应成天地之“孝子”,而关键就在于积极用物:“种树稼穑,修筑宫室,灌溉园池,以增润地形”;“燔柴焚积,熏香蒸物,酿酒扬汤,使气臭上腾,以宜濡天气”,以至“赭鞭草木以宣阳,日食伐鼓以攻阴,‘迅雷风烈必变’。冬燃火,夏藏冰”等,“凡可燮理者,无不为之”。⑨ 这才是尽到了自己的责任。

“我”如何自处,不只是个人问题,而攸关天下秩序:“做忠、做孝”是“自己走自己路程”,却“不是独善功”,而是始终要与“物”打交道的。“我”是万物中心,万物皆系于“我”,“若我不诚,便无物了”。⑩ 他又说:“理念胜则心清明,心清明,天地草木无不在目,则天地物我总是一般”;若“欲念胜则心昏惑,心昏惑,眼前一物不见,不惟天地年寿与我隔绝,虽一身耳目手足皆非我有”。⑪ 要保持理念清明,就必须时刻与物保持交涉,心在物,而物亦在心。

二、上手与格物

颜元的工夫论更是围绕“物”展开。他批评朱熹倡导的“半日读书,半日静坐”的修养方法是“心口

---

① 颜元:《存性编》,第 6、25、24 页。有关讨论,详见王东杰:《气质为何不恶:颜元的身体经验与思想建构》,《清史研究》2021 年第 1 期,第 80—97 页。

② 颜元:《人论》,第 511 页。

③ 颜元:《与高阳孙衷渊书》,第 456 页。

④ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 651 页。

⑤ 颜元:《存人编》,第 143 页。按“尊螺蚌为祖”似指“罗教”的“罗祖”信仰,而“罗祖”是人而非“虫”,颜元或其周边信教的民众对此或有误传。

⑥ 颜元:《韩会元论》,第 517 页。

⑦ 颜元:《四书正误》,第 242 页。

⑧ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 680 页。

⑨ 颜元:《人论》,第 512 页。

⑩ 颜元:《四书正误》,第 170 页。

⑪ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 645、677 页。

悬空之道、纸墨虚无之学”,①强调孔子之道除了“人情物理”外,别无“下手”之方。② 孔子时代君子“无故玉不去身,觿砺、刀锥、決拾皆佩”,和后儒“惟峨冠博带,静坐读讲”的气象全然不同。③ 因此,一个真正的儒者必须时刻与物为伴。事实上,仅仅根据室内的物品设施,就可以断言主人学术归向的不同:“入其斋而干戚、羽籥在侧,弓矢、玦拾在悬,琴瑟、笙磬在御,鼓考习肄,不问而知其孔子之徒也;入其斋而诗书盈几,著、解、讲读盈口,合目静坐者盈座,不问而知其汉、宋、佛、老交杂之学也。”④

颜元并非主张绝对地弃书不观,但他强调,孔子著书是“为将来习行经济之准式”,⑤六经也只是“古人为学为治谱”,⑥其性质如同琴谱、拳谱一般。故读者不能执著文字之上,而必须将之化为行为。人要学琴,须亲自到琴上操习,不能只是“讲读琴谱”:即使谱子读得“烂熟”,“讲解分明”,与“学琴”仍是河汉千里。⑦ 同理,只有“书”被使用,才能成为真正的“物”,否则即是死书。

书有生死,万物皆然,其关键在“事”。“事”连起了“人”与“物”:人心为物所动,“习于事则有所寄而不妄动”,故儒、释皆用物,而用法不同:儒者重实行,是在行中用物,事上用心,心、事、物凝为一体,“邪妄之念”自然“不起”,虽不“治心”而自收“治心”之效;“释氏则寂室静坐,绝事离群,以求治心,不惟理有所不可,势亦有所不能,故置数珠以寄念,”⑧然而终究人、物两待,物不“归我”,与“心”无关。

海德格尔曾以锤子为例,对器具(Zeug)做过一个著名分析:对其尺寸、重量、颜色、形状、材质等物理性质的描述“并不能使我们把握这件器具”;重要的是“锤子用起来顺不顺手、重不重”——这些性质“不能通过单纯的观察了解”,而“必须在人们与之打交道的过程中,在人们使用它的过程中来把握”:这就是锤子的“上手性”(Zuhandenheit)。⑨ 这有助于阐明颜元的观念:任何物都必须在被使用中获得“上手性”,才被视为真正的物。只是在习斋那里,人对物的使用始终有一个方向,也就是“礼乐”。礼乐涵盖了整个日用人生,收摄万物,赋予其以价值。逸出了礼乐系统和日用人生的物,也就不再成其为物了。

《论语·阳货》有句名言:“子曰:‘礼云礼云,玉帛云乎哉? 乐云乐云,钟鼓云乎哉?’”孔子痛感其时礼、乐已流为形式,丧失了真精神,故尖锐地在玉帛、钟鼓等器物和礼、乐的实质之间画下一条限界。但在颜元看来,经过历代儒者的歪曲,情势每况愈下,他所处时代的需要已与孔子时代相反:“琴、瑟,古人谓之斯须不去者,而今之老师宿儒皆不知,甚至终身不见为何物。”因此,应首先把相关的器物引入生活:“孔子若生今日,必自易其语曰:‘礼云礼云,不玉帛云乎哉? 乐云乐云,不钟鼓云乎哉?’”⑩

《庄子·天运》篇谓:“夫六经,先王之陈迹也,岂其所以迹哉?”颜元虽然不喜欢庄子,但他对器物的看法,也可以用这句话来解说:经书只是“陈迹”,而非“所以迹”;但要追踪先王之“所以迹”,又要先找到其“陈迹”。故颜元读到《论语·述而》“子在齐闻韶”一章,不由感慨:“过二千年而夫子闻韶,犹移情如此”者,全因“音器存也”;如今“器”亦不在,“吾辈空扼腕矣。”⑪这就解释了他在汉、宋之儒中对汉儒评价更高的原因:汉儒考核“器物、度数”,至少有助于我们在依稀仿佛中想见圣人的“陈迹”。

好在并非所有“陈迹”都已随圣人而消逝,至少,书本的记录给了我们一个揣摩古人行事的机会。

---

① 颜元:《寄桐城钱先生晓城》,第 439 页。
② 颜元:《四书正误》,第 242 页。
③ 颜元:《四书正误》,第 203 页。
④ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 639 页。
⑤ 颜元:《朱子语类评》,第 276 页。
⑥ 颜元:《四书正误》,第 190 页。
⑦ 颜元:《存学编》,第 79 页。
⑧ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 646、624 页。
⑨ 比梅尔(Walter Biemel):《海德格尔》,刘鑫、刘英译,北京:商务印书馆 1996 年版,第 45 页。
⑩ 颜元:《与易州李孝廉介石》,第 438 页。
⑪ 颜元:《四书正误》,第 193 页。

习斋留意到,“圣人见凶服便式,见负版便式”,便从这些“小节”做起,践行圣人之道,“如见瞽起式,凶服式,墓羔裘玄冠不吊,变食迁坐之类”。① 不过,他并不是要完全复古,在很多地方,他倒主张随时制宜。比如“冠礼”所用冠式,就可从“时制”:“如春夏,冠宜用尾缨凉帽,再加易绒缨凉帽,三加益之顶帽。或宦家,初用平顶,次加银顶,三加金顶,亦可。秋冬,冠初用秋暖帽,再加冬暖帽,三加益之顶帽。”②重要的是行礼,而非维持器物的三代形貌。

这也可以从他的习琴活动看出。颜元认为,“琴瑟”是三代时“人人常习之业,家家常设之器”。③故习琴是其重建礼乐的重要一环,曾跟人学《客窗夜话》《登瀛洲》等。④ 但学琴必须有老师亲身示范,这种机会不多,他也就只能掌握这寥寥几首。至于瑟就更少见,习斋本人仅在“圣庙丝竹堂、上谷郡庠”看到两次,⑤无人传授,更无学习机会。不过,重要的是,虽然他所习尽是明代曲目,但能弹琴已是在习“乐”:这和他对礼的态度如出一辙。

习斋的思想中最具特色的部分无疑是他对“格物”的解释。他跳出此前各家解说,宣称此“格”即是“‘手格猛兽’之‘格’、‘手格杀之’之‘格’,乃犯手捶打搓弄之义”。⑥ 如是,则必有可以“格”到的“物”——它是实在的,不是抽象的。“致知”亦然。“‘知’无体,以物为体”,故要知礼乐,就必须“跪拜周旋,捧玉爵,执币帛”“搏拊击吹,口歌身舞,亲下手一番”。离“物”无“知”,好像一顶冠帽,不“手取而加诸首”即不知其“是如此取暖”;一块萝卜,不“箸取而纳之口”即不知其如何“味辛”。⑦

这样,宋儒一向津津不已的“理”,实非关键所在,“盖致知是在物上,便亲见了那物,不尤胜于宋儒与今人全不见梅、枣,便自谓穷尽酸、甜之理乎?”实际上,他们不但“不曾穷理”,连“物亦不能即”。⑧ 如朱子“语录讲焄蒿凄怆等,语亦痛切,似知鬼神情状者,至于集礼,乃将笙磬脂膟等皆削去之”,⑨身不及物,“是不曾即礼而格之”。⑩ 故虽口称“焄蒿凄怆”,而实无真知见。

整个颜元学说的冲击力集中体现在“格”字上:格斗、格杀之“格”,使得“物”字也产生了真实分量,不再只是“格”的对象。郑岩说,“触摸”比“观看”更能“直接感受到物的存在”。⑪ 颜元对此应予首肯。事实上,他之所以反对“读书”,就因为他认定士人对书的崇拜,已经改变了文字的性质:它们不再“指向其他事物”,⑫仅仅指向自身;不再是由身及物的中介,而成为阻绝身、物的屏障。汪民安说:“手不仅可以触摸”,也可以“思考”和“观看”。⑬ 在颜元的解释脉络中,格物就不只是触摸,亦是以“触摸”形式展开的“思考”。

物各有其所,共同规划出世界的时空秩序。因此,“感受物的存在”,就并非要使物逾越其原有位置,而恰是要使其各安其位。在对“致知”的解释中,颜元罕见地称赞了朱熹对“致”的解释(“推而极之”),并阐发道:“夫推者,用力推拓去,自此及彼、自内而外、自近及远之辞也。推而极之,则又无彼不

① 颜元:《四书正误》,第 204 页。
② 颜元:《礼文手抄》,第 333 页。
③ 颜元:《四书正误》,第 207 页。
④ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 735 页。
⑤ 颜元:《四书正误》,第 207 页。
⑥ 颜元:《阅张氏王学质疑评》,第 491 页。
⑦ 颜元:《四书正误》,第 159 页。
⑧ 颜元:《阅张氏王学质疑评》,第 492、493 页。
⑨ 颜元:《存学编》,第 88 页。
⑩ 颜元:《阅张氏王学质疑评》,第 493 页。
⑪ 郑岩:《铁袈裟:艺术史中的毁灭与重生》,北京:生活·读书·新知三联书店 2022 年版,第 286 页。
⑫ 亨利·列斐伏尔(Henri Lefebvre):《空间的生产》,刘怀玉等译,北京:商务印书馆 2021 年版,第 308 页。
⑬ 汪民安:《关于手和脚的札记》,收在鲁明军编:《论手足:一个关于艺术与触知的文本》,开封:河南大学出版社 2016 年版,第 29 页。

及、无外不周、无远不到之意也。”故以一人为起始,“推而致”一家、一国,终于而“清宁还之天地,咸若还之万物,斯真修道之极功,而吾人尽性至命之能事必矣”。① “还”者,各归各位之谓也。

总之,对颜元来说,“格物”就是“穷理”,而物则是用来把握的,重要的不是其中蕴含的“理”,而是其本身。作为可以凭借的对象,它帮助我们复原先圣“旧迹”,体会三代境界。当然,经书中蕴含的道理已经抽离了原有语境,也必然是隔膜的,但物则是具体的、实在的、可以“上手”的。在此意义上,对于求道者来说,物比理来得直接。

三、与物相偕

本节拟从现存文献中提炼一份颜元身边常见物品的清单,以便读者了解其观念所由诞生的生活环境。这份单据包括饮食衣服、文具与武器、礼品以及和孝道、祭祀、礼仪等有关的器具等,内容当然极不完备,那些最普通的事物,反而可能正因常见之故而被黜落在外(比如,其中就几乎没有农具等谋生之器)。不过,颜元在各种场合反复提到这些物事,足以证明它们的重要。因此,虽然很不完善,但仍可使我们对此主题感知一二——如前所述,颜元本人就曾通过描绘两幅静物图景,呈现出两种学风的差异。

清单中第一类是饮食和衣服。它们被人提到,往往和某些特定场合如丧礼有关。比如习斋为李塨的父亲李明性所写传记,就提及李居丧时“不食菜果、醯酱八阅月,病乃间食,三年不御酒肉”。② 他自己则即使在非守丧期间亦恪守饮食简朴的原则:斋戒时“食肉不茹荤,饮酒不过三盏”;与人聚,“饮酒不过三爵,极欢倍之”。儒家本有不耻恶衣恶食的道德传统,这一信条也深刻塑造了习斋等人的价值取向。李塨谓颜元年轻时家道中落,“初食蔔秫如蒺藜,后甘之,体益丰,见者不以为贫也”。又,颜元曾用“脱粟”(糙米)招待姑丈魏帝臣,帝臣不以为忤,反而颇感“欣然”,认为习斋“以君子待我”。③ 均要从这一传统出发理解。

但颜元也并不就“甘心贫苦”。他专门指出,孔子食不厌精、脍不厌细,与“饮食之人既专贪悦口,矫情之士又故尚粗粝”的做法适成对照,其中“‘不厌’二字”活画出“中庸心法”:“不厌”不是否弃,也非刻意追求。④ 颜元当然认可处贫而不怨尤是人生的极高境界,但并不将“贫”加以美化,而只将其看作一种现实而已。以待客而论,“贫儒无宿味,仓卒客至,止能如便,富友杀牛,贫友割鸡,各尽其勤而已”。⑤ 既非赞美“富”,也非歌颂“贫”,而是各尽其心。

颜元对衣服的关注,也以礼仪和修身两种语境为主,强调衣服不是为了“妆象好看”,而是“敬身”之具:“冠以敬吾首,衣以敬吾体也。”故他即盛暑亦不去衣冠,为此还常被人质疑;⑥深夜出溺亦必裤、冠齐整,从不像一般人那样“露体”“露首”。直到逝世前数日,他已卧床不起,看到有人探视,犹勉力起身戴冠,道:“卧则脱,起则冠,固也。”⑦

在颜元的圈子中,对衣冠的态度常被用来衡量人道德修养的高下。习斋弟子钟錂出身农家,其父希望把他培养成为读书人,家中虽“窘于薪米”,亦很少令其下田。但钟父对钟錂的要求也很严格,其中之一就是“非力作不许免冠”。某日酷暑,錂偶尔“科头”,即遭其怒骂,从此“不敢复免”。⑧ 被颜元尊为

---

① 颜元:《四书正误》,第 165、166 页。

② 颜元:《孝悫子传》,第 471 页。

③ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 734、736、711、741 页。

④ 颜元:《四书正误》,第 222 页。

⑤ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 631 页。

⑥ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 627、683、692 页。

⑦ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 732、735、793 页。

⑧ 颜元:《钟行一行实》,第 586 页。

“隐君子”的张文典“身着一长布衫,虽盛暑不解”。① 习斋初次过访制笔工王学诗时,王亦特意“更礼冠服,布毡中堂”。②

第二项是文具。尽管纸墨二字在颜元那里多采贬义,但他毕竟身为士人,书本和文字在其生活中无所不在。他和许多朋友的情谊都是从“书交”即书信来往开始的,③而且他常在信中夹上几页自己的著作或日记,④便于对方了解。其他人也会给颜元寄赠自己或别人的著述。⑤ 文字充当了他们交往的桥梁。

在某种意义上,文字在颜元那里就是人的化身。故他认为,读书倘不“衣冠端坐”即是“侮慢古人”。⑥ 他每次给朋友写信或接到朋友来信,必要下拜作揖——若不如此,“则帖上‘拜’字便伪矣”。⑦李明性、王法乾是颜元素所敬佩的师友,他把他们的名字写在笔筒上,“每坐一拱,敬对之”,⑧若对真人。

习斋生活中另一种常见的文字形式是日记。作为一种修身工具,日记由颜元和王法乾首创,之后又有多人加入其中,渐成一种“制度性”的实践。他们常常彼此传览日记,“相互纠绳”。⑨ 习斋还为之制定了专门的记录格式,要求凡过必书,即使“闇室有疚不可记者,亦必书‘隐过’二字”。颜妻曾劝其不必如此严格,习斋道:“凡过皆记,虽盈册无妨,终有改日也;若不录,即百过尽销,更愧,以终无改机也。”⑩

文字具有两种相反的功能:既是传播和表彰的工具,也是一种隐藏的工具。李明性多年手抄古籍不懈,从未向人炫耀,被颜元视作“潜德不耀”的典范。⑪ 习斋和朋友每会辄相互批评,不留情面,却也有人(郭敬公)从“不面折过”,而是将自己的意见写在一张纸上,密封授人。⑫ 此举顾全了朋友颜面,又能起到规过之效(但也隐含着对习斋等人做法的批评)。颜元(或李塨)将之记录下来,显然也颇有欣赏之意。

文字在颜元的生活中扮演了道德督察的角色。他某次“习恭,见壁上书‘小心翼翼,昭事上帝’,思‘小心’难矣,‘翼翼’更难;‘事上帝’难矣,‘昭事’则更难”;又“睹各门上‘懔乎上帝’”之箴,顿生戒惧。钟錂亦“于内室壁上书‘相在尔室,尚不愧于屋漏’以自箴”,当晚就梦到自“念此箴以拒邪妄”。这些在室内到处可见的警示性文字提升了他们的道德敏感度,使其虽在“独坐”中而如“铮友在旁”。⑬ 此外,习斋也写有不少箴铭文字,其集中有一篇《白扇箴》。颜元自谓于溽暑中把玩,有心安气静之效。⑭

颜元尚武,刀、剑、弓、矢是其生活里的要角。他多次表示:“孔门无事之时,弓矢、剑佩不去于身也,武舞干戚不离于学也”,⑮后世重文轻武,非圣人之道。其时燕赵士人习武之风很盛,颜元笔下就有不少

---

① 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 681 页。
② 颜元:《笔工王学诗传》,第 481 页。
③ 颜元:《祭任熙宇文》,第 539 页。
④ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 735 页。颜元:《答许酉山御史书》,第 423 页;《上太仓陆桴亭先生书》,第 428 页;《寄关中李复元处士》,第 435 页。
⑤ 颜元:《寄桐乡钱生晓城(生名煌)》,第 440 页;《祭任熙宇文》,第 539 页。
⑥ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 622 页。又见对学生的要求,李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 743 页。
⑦ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 724 页;钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 626 页。
⑧ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 724—725 页。
⑨ 颜元:《季秋祭孔子祝》,第 526 页。
⑩ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 723、730、734 页。
⑪ 颜元:《祭李孝悫文》,第 532 页。
⑫ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 715 页。
⑬ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 674、671、651 页。
⑭ 颜元:《雅歌扇箴记》,第 592 页;《白扇箴》,第 593 页。
⑮ 颜元:《存学编》,第 58 页。

记录。如谓李明性“日习弓矢,壁悬宝剑”,①陈国镇虽老而能“开弓鸣弦”等。② 他曾在李明性家参加一次当地名士的聚会,我们从他之后写的追记文章中可以看到他们在席上用到的不少物品,如酒、爵、珠算、琴、刀、弧、矢等,③从中不难看出他们的志行所在。

第三类是礼品。除了前边所说文字和书本外,各种物品都可能成为礼物,拉近人和人的距离。魏帝臣与颜元是“疏亲”,而实际感情“不啻骨肉”;造成他们感情日密的一个重要因素,就是日常性的物质往来:“构室之檩榱,度贫之薪米,家藏之珍味,承惠缕缕,亦平常受之,相见每忘谢。”④这些家常物在二人间营造了一个小小的情感共同体。

礼物是情感的承载,但物品本身并非最重要的,重要的是背后的情谊。易州秀才李介石率子访颜,适值习斋外出,遂留礼而回。颜元返家后,遣子弟原璧奉还,仅留下“珍扣”,以示“受约束之教,且以见吾二人订心交结之义”。⑤ 颜、李二人此前似无过多往来,故习斋感到李氏礼物过重,乃差人返还,又不欲介石以为是拒交之意,遂留下价值轻微的纽扣,赋予其“约束”和“交结”之意,使其与君子的身份更为匹配,身价也顿时不同。

颜元早年门墙高峻,完全不接受世俗中人的礼物,后来逐渐改变了态度,渐近人情。其年谱三十八岁云:“族婿贻桃,食之,又食蔡米、商瓜二条。先生平日非力不食,用识人纸半张,留钱三文。吴氏强食片瓜,曰:‘数载犹在胸中未化。’至是曰:‘近思吾与斯人为徒,若贻我以情,款我以礼,不宜过峻以绝物也。’”⑥是为其转变的开端,之后应对世故,日渐圆熟。

清单上的最后一项是和祭祀及礼仪有关的物品。这也是颜元一向关注的领域,其中涉及的物品种类很多。此处主要讨论三种,一是神主,一是斋戒牌,一是祭祀的空间。

神主是儒家祭祀活动的中心。颜元二十七岁时,曾在家设立“道统龛”,主祭伏羲以下诸帝,以至周、孔,配以颜、曾、思、孟、周、程、张、邵、朱,⑦皆有主,“朔望拜礼,出入面告,事如父师”。⑧ 九年后,因听刘焕章云“士不得祀帝王”,乃罢炎、黄诸帝位,“专祀孔子”;次年又停止了在孔子神位前的“出告反面礼”,以其为“事亲仪,非所以事神也”。⑨ 习斋此举似有针对“异端”之意:他对后者的指责中,就有两项和神主有关,一是“元旦通设‘天地三界真宰’之牌”,二是“家宅六位一主”。这两种牌位及祭祀活动在当地非常流行,即贤士有所不免,颜元则指责这些举动不合礼法,也违背了“主”之本意。⑩ 故“道统龛”的设立可以看作颜元与“异端”间的一次较量。

在孝亲领域,颜元围绕神主展开的实践相当丰富,其中,他为父亲立主一事尤为精彩。颜父在颜元四岁时离家出走,去了东北,从此杳无音讯。颜元三十余岁,因同养祖父相处不洽,与养祖母迁居临村。不久,养祖母去世,元每“出无所告,反无所面”,颇觉“怅然”;“晨盥后,无所谒,辄悲楚”。故三十六岁时为父设立生主,“刺指血和墨书牌”,从此“出面反告,晨参,朔望行礼,一如在堂,但不敢献酒食,恐类

---

① 颜元:《祭李孝悫文》,第 532 页。

② 颜元:《哭涿州陈国镇先生》,第 536 页。

③ 颜元:《谷日宴记》,第 415—416 页。

④ 颜元:《祭魏帝臣文》,第 541 页。

⑤ 颜元:《与易州李孝廉介石》,第 438 页。

⑥ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 737 页。

⑦ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 714 页。

⑧ 颜元:《未坠集序》,第 397 页。

⑨ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 733、734 页。

⑩ 颜元:《与刘焕章论礼书》,第 452 页。

祭奠也”。① 三十九岁,颜元认祖归宗,从蠡县迁居博野,②时“告父祠,奉生主升车,随之西归”。四十六岁正月初一,颜元正在祭祖,“父生牌忽跌仆如稽首状”,元“疑父已逝,大恸,自此于父生位前供箸馔,以人神之间事之”。五十岁,颜元毅然决定出关寻父。次年找到父亲的坟墓后,“只身自御车”,跋涉一个多月,终于“奉主”还乡。③ 可以说,在颜元生命中,父亲一直是以神主的形式存在的,赋予习斋的生活以重心,弥补了他实际上的缺席。

神主寄托着子女的孺慕之情,这份情感当然也可由其他事物承载。习斋曾对人夸奖有张氏五兄弟,双亲故后,“有泔浆三瓮,三年不倾”,谓“吾亲所积也”。他们也设有父母的灵位,但这三瓮“泔浆”给人留下的印象,远远超过了神主。理论上,主是先人魂灵在人世的依凭之所,然而许多人家虽然安设祖宗牌位,却并不按时祭祀,使“先人”成为“有嗣之馁鬼”,④神主也就只是一件摆设。事实上,只有在仪式中被使用,它才能变成一件“活生生的物”。⑤

斋戒是颜元日常活动中的一项重要事务,斋戒牌是他四十七岁时的发明,在斋戒期悬于门外,云:“今日交神,不会客,不主医方,亲友赐访,请暂回,或榻他所,祭毕领教。”后来,他又将其文字略做修改,改称“外斋戒牌”,同时增添一种“内斋戒牌”:“戒不吊丧,不问疾,不怒责人,不入内,不与秽恶,饮酒不至三盏,食肉不茹荤。”⑥内斋戒牌挂于室内,相当于一种箴铭;外斋戒牌则是告知外人回避。二者性质不同,但都是为了营造一个洁净的斋戒氛围。

区分内外是儒家人伦的核心。颜元对此亦颇为敏感。他注意到,“古人制丧,须必在大门内,中门外”,殆因“中门外,既与内室有远嫌之义,又仍在宅中,有隐隐镇摄一家之意”。⑦ 蠡县孝子王一龙庐墓后,妻子杜氏每天为其送饭,将饭悬于离墓百步之外的一株树上,人辄避去,“孝子取食,仍悬器于树,还庐,杜乃取之去”。⑧ 颜元对之颇为赞赏:通过传递饭器,二人维持了伦理上的内外之防。犹如外斋戒牌一样,在这里,物也同时起到了沟通和隔离的双向作用。

上文所举器物,除了琴,都是日用物品。事实上,即便讨论“性与天道”这样高深的话题,习斋的思路也全不离平常琐物。他年轻时写的一首《求源歌》说:“廿史作锹经作镢,诚敬桔槔勿间歇。”⑨锹、镢、桔槔等皆是常见农具,习斋用它们来讨论士子的修身,对他个人来说,可谓本色之语。司徒安说:“任何观念的选择总是脱胎并受制于‘物’和‘形式’提供的素材。”⑩颜元使用的修辞意象将其平日所处的物质环境透露无遗,对于理解他思想取向的形成益处不浅。

四、秩序的砝码

颜元对物的认知,始终围绕道德、礼仪、孝道等概念展开。对他来说,物是稳固既定社会秩序的一套

① 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 727、733 页。

② 颜父出身博野颜氏,幼时被蠡县朱翁抱养,颜元是在三十五岁才知晓自己身世的。详论见王东杰:《血脉与学脉:从颜元的人伦困境看他的学术思想——一个心理史学的尝试》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2018 年第 5 期,第 1—15 页。

③ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 740、750、758 页。

④ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 640、657 页。

⑤ 此处我借鉴了埃里克 ·帕拉佐(Eric Palazzo)对器物在中世纪礼拜仪式中使用的描述,参看《艺术与感官:中世纪时期的艺术与礼拜仪式》,收在理查德 · G. 纽豪瑟(Richard G. Newhause)编:《中世纪感官文化史》,钱文逸译,上海:上海社会科学院出版社 2023 年版,第 210 页。

⑥ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 754、763 页。

⑦ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 692 页。

⑧ 颜元:《崔孝子庐墓序》,第 409 页。

⑨ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 715 页。

⑩ 司徒安:《身体与笔:18 世纪中国作为文本 / 表演的大祀》,第 8 页。

砝码。本节从价值认同角度考察他怎样将不同的意义赋予了不同的物品,并由此稳固了他心目中的人伦秩序。

习斋断定物品价值,以有用、无用为标尺。粮食、菜果、布帛可以防饥御寒,是最有用的物品。他参观了某家花园后,建议主人“植果、种瓜”,盖以花草为无用之物也。这一原则不只适于一家一族,治国、平天下亦不出其外。他自信,“但使民贡本色十年,金玉何用?”①他所说的“本色”乃土产品、日用品,“金玉”当然就是奢侈品。在世俗社会,后者的价值远过前者,但在颜元心中,它们的位置则恰好倒置。而习斋所谓用,特指普通人家的生活日用,以穿衣吃饭、做忠臣孝子为目标,文人趣味不与也。

有用与无用之分也可以看作“吾儒”与“异端”的不同。习斋道:佛道之讲“空”讲“静”,听似玄妙,实则不仅不能空、不能静,即使真能空、真能静,亦不过“如空室悬一明镜,并不施之粉黛妆梳,镜虽明亦奚以为”? 又谓其“如深山中精怪,并不可以服乘致用”。② 而儒者之学的特点就在于不好高骛远,一味平实做去,但求能行于日用,即是大道。

理学家早有“玩物丧志”之戒,颜元则完全否定“无用”之物的价值。他把“诗、文、字、画”称作“乾坤四蠹”(虽然他自己偶尔也写写诗、文)。③ 彭之炳素擅棋、箫,“老即绝之曰:‘乌用是玩物者,耗吾心气为也!’”④何千里“少学帖括、棋画,觉其无用,即断绝之”。⑤ 都是他津津乐道的例子。在和日用无关的事物中,唯有琴、瑟因属于“乐”器受到礼遇。但颜元对于琴的热衷,和通常把琴看作文人雅趣的闲适之物不同,而更加严肃、郑重。于是,因为是否曾经受到过圣人的加持,通常被视为同类的琴、棋、书、画在他那里被归入不同范畴,享受了不同待遇。

物不止与人共存,也在对人言说,但只有与之共情的人才能听到它们的声音。颜元素所敬仰的乡前辈孙奇逢曾为其院中四块石头写过一首诗《四石盟》,序曰:“予日与(石)摩挲相语,石亦似解予也。若谓‘子知我而不能位置我,与不知我同’。予曰:‘尔有贤主人,我将代尔言。’因相与盟。”⑥人与石平等相待,石因此而成为一件活物。在颜元那里,物当然也可以被激活,但不是通过聆听和代言,而是通过人对物的“捶打搓弄”,物没有主体性;人、物之间只有应用关系,没有对话关系。

颜元生活于庄户人家,自己亦亲与劳作,这种环境和经验是塑造其思维方式和价值观的主要工具。他和许多理学家之不同,就可由此思忖。如宋儒周敦颐“窗前草不除去”,谓其“与自家意思一般”,⑦是理学史上有名的佳话。习斋则云:“必于后世之学、道恶如淫声恶色,除如莠草荆棘。”⑧除草是庄稼人的例行工作,不能不除。若套用习斋的话说:草何罪? 草无罪,然“以至贱妨贵者之养”则有罪。他在“耨蔬畦草”时想到:“草虽甚芜,去一科终是少一科,拣其大者去得一二,蔬陇亦自改观。吾心之欲,去一分自是少一分,虽未遽能去尽,若将好色、好货大段去得一二,本体亦自光明矣。”⑨对除草的认知视角与周敦颐完全不同。

习斋日常很少接触文人“雅玩”——他对此既无修养,也无兴致。而在江南地区,这些物事已近乎日常。且不要讲文震亨一类文士,大儒刘宗周亦云:“天之所以与我者,甚美且富。如子弟承父兄基业,既有良田广宅,又有百物器皿,又有珍奇玩好,又有诗书礼乐,无所不备,于此而不能守成,至于一一荡

---

① 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 662、666 页。
② 颜元:《存人编》,第 125、126 页。
③ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 766 页。
④ 颜元:《散逸翁传(其弟俄夫附)》,第 477 页。
⑤ 颜元:《与何茂才千里书》,第 457—458 页。
⑥ 孙奇逢:《四石盟》,《夏峰先生集》,北京:中华书局 2004 年版,第 438 页。括号中的字是笔者所加。
⑦ 周敦颐:《周敦颐集》“遗事”,北京:中华书局 1990 年版,第 82 页。
⑧ 颜元:《四书正误》,第 197 页。
⑨ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 678 页。标点有所改动。

尽,身受饥寒,岂不辜负先人,为不肖之甚乎!”①类似的意思习斋也曾讲到,但刘氏所表现出的对“百物器皿”“珍奇玩好”的熟悉与热情是他所缺乏的:两人生活环境的差异于此流露无遗。

颜元对物的态度也和其正统观念有关。虽然经历了明清易代,在成年后结交的前辈中亦有不少遗民,但鼎革之际,习斋年纪尚幼,并无太多国仇家恨;更重要的是,从庄户人的视角看,无论外部世界如何变幻,他们生存的基本秩序并无根本改变。因此,颜元的人生似乎始终平稳地系泊于一个坚固的价值秩序之上;尽管其学术思想相当激进,几乎把秦汉以来的传统全部推翻,然而他的世界观、伦理观则相当稳定:事实上,他学术上的激进,恰好来自其立场的正统性。

对颜元来说,万物皆有一稳固位置,任何错置都会扰乱它们的边界。其中一个重要差异是公私之别。比如,有人刊刻了《存学编》后,寄给颜元。习斋认为,此举意在“明道”,非以为私人,因此也无须言谢。临终那年春天,他本想买顶新帽子,却想到此钱乃门人所赠,“当为天下公用之,不可以私华其身,乃易纸,抄《唤迷途》”。又,某日“思生存一日,当为生民办事一日,因自钞《存人编》”。② 在这些例子中,何物属“公”,何物属“私”,边界井然。

界限不只在公私之间,也存在于私与私之间。他至市买麻“不成”而“信手拈麻一丝”,准备用作“鞭提”,忽然想到此举“非义”,乃“还之”。③ 然而卖麻人显然不觉习斋此举为不当——事实上,这在当地可能是一种很常见的行为,故颜元本人初时也未察觉。但他及时醒悟,维持了事物的边界,也稳固了自己的德性。故这虽是一件小事,他仍觉有写在日记中的必要,而李塨也郑重地将之录入年谱。

另一条边界是正邪之分。有人送给李明性两部佛、道经典,李觉其书精美,焚之可惜,准备送人。颜元得知后对李说:“一赠一焚”,攸关士风。将书送人,以李氏的声望,必会使人误以为此书值得一阅。李听后,“遂焚之”。④ 李明性最初的思考纯从形式的角度着眼,将这两书看作一种普通的物品,考量的是“可惜”与否;颜元则从内容角度着眼,视之为异言异道的载体。于是,任何微小之物都可能成为正邪较量的战场。

人和物存在交感,其中的关键在人:“人己交修,智仁合德,外内一致,如循环之无端而无息,‘不息则久’,道化成而久,久则征休召祥。征于天者,景星庆云;征于地者,醴芝瑛蓍;征于人者,昭明协和。”⑤吉凶完全是被动之物,全赖人的修养征召。故他某次鼓琴,见脚边有一小蝎,“思舜作乐致凤仪,予弹琴而召蝎”,推知“予有暴躁之气”,于是平心静气,“更为舒徐和缓之韵,三弄而罢”。⑥ 反过来,物也可以影响到人。他说:仙、佛、菩萨皆是“断子绝孙、不忠不孝之鬼”,供在自家宅内,招惹“邪气”,必定“不祥”。⑦

颜元的生活一向整洁,井然有序,“凡冠不正,衣不舒,室不洁,物器不精肃”,皆视为“不恭”的表现。⑧ “偶见笔有乱者”,思及《论语·述而》篇“恭而安”三字,乃“俱正之”。⑨ 他去世后,李塨代表同门所为祝文,也说习斋学堂“洒扫洁甚,琴、竽、决拾,筹管森列”。⑩ 将器物放在不合适的地方,不但违反其本性,也将导致行动者道德的减损,因此人对物的使用也需要遵守相应的规则,譬如乘车即应在里门

---

① 刘宗周:《语类·学言上》,《刘宗周全集》第 2 册,杭州:浙江古籍出版社 2017 年版,第 369 页。
② 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 788、792 页。
③ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 788 页。
④ 颜元:《孝悫子传》,第 472 页。
⑤ 颜元:《四书正误》,第 186、170—171 页。
⑥ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 652 页。
⑦ 颜元:《存人编》,第 144 页。
⑧ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 639 页。
⑨ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 770 页。
⑩ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 794—795 页。

之外,入里门则须下车步行等。①

价值秩序的另一特点是等级的别异。颜元坚持,“非天子不议礼,不考文”。他规劝信奉“邪教”的“愚民”,强调他们妄改物名,如称“日月”为“晌节”,称“参宿”为“寒母”等,实际等于自居“又一天子”,是触犯王法的大事。② 为事物定名即是安排一套秩序,这是大权所关,不可紊乱。而每个人使用的物品如器服等,也应“等威有辨”。③

颜元将“格物”之“格”解为“格斗”之“格”,无意中将人、物视为对立双方,人则要努力实现对物的掌控。但这总有失败可能。他逝世前半年斋戒时体力不济,屡次“凭案”,想到“古人之老也,行有杖,凭有几,是古人固不讳老”,决定此后斋戒日“不拘行、立、坐、卧,以一心思神而不忘为主,不必尽庄坐也”。④ 就是一个失能的例子。其实,早在四十四岁,他亲自驾车拉粪,弄丢了一支新鞭,就已经想到“年长多疾”,本不应“力作”,如今“省半工而失一鞭,非命乎!”,以为此“徒自贻不安命之疚耳”。⑤

不过,他此后显然没有“安命”,而是终身保持与物“格斗”的习惯。这在下面的议论中清楚地体现出来:

> 或问:“‘祸福皆命中造定,信乎?”先生曰:“不然。地中生苗或可五斗,或可一石,是犹人生之命也,从而粪壤培之,雨露润之,五斗者亦可一石;若不惟无所培润,又从而蠹贼之,摧折牧放之,一石者幸而五斗,甚则一粒莫获矣。生命亦何定之有!夫所谓命一定者,不恶不善之中人,顺气数而终身者耳;大善大恶固非命可囿也,在乎人耳。”⑥

命由人造,是明清时代广泛流行且影响深远的主张。习斋天性中富于奋斗精神,自与之多所契合。因此,他虽偶有“安命”之叹,但内心深处始终不甘向“命”雌伏。故他六十七岁时曾有伤老之叹,⑦其实正是不服老的表现。

结　语

我们不能把思想看作与具体时空无涉的概念和命题的集合,而应将其看作人与世界交往的痕迹,物是其中的关键因素之一。亨利·列斐伏尔曾说:“意识在它的生产物中并且通过它的生产物来理解自身:例如,通过玩一种小火柴棒游戏——把它们打乱或者折断——小孩子开始‘存在’了。”⑧小孩子如此,颜元亦然。本文从物的角度切入他的思想,其故在此。思想在与物打交道的过程中形成,而一种思想的诞生也催生了相应的器物,比如斋戒牌,以及虽非由习斋发明但他在极力推动着的事物,如武器和祠堂。

习斋主张,世界万物充盈,人为其中之灵长,有位育万物之责;也强调“格物”的上手意义,要求儒者通过实际的接触去了解事物。他认为,书本只是万物之一,目的是将人引向其他更实在的物事;而朱熹提倡以“读书”为主的修养论,则将其变成了隔绝身、物的障碍。从此,读书人只能悬想“与天地万物为一体”,却触摸不到真实物体,此所谓“一体”无异于镜花水月,空空如也。事实上,他根本认为,领悟“性

---

① 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 675 页。
② 颜元:《存人编》,第 143 页。
③ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 644—645 页。
④ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 791 页。
⑤ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 748 页。
⑥ 钟錂编:《颜习斋先生言行录》,第 623 页。
⑦ 李塨编:《颜习斋先生年谱》,第 788 页。
⑧ 亨利·列斐伏尔:《空间的生产》,第 306 页。

与天道”只是少数天才的事业,普通人只应专注自己眼前的事物即可,“由之”即是“知之”。①

颜元对物的理解始终以人为本。首先,人是主动者,物是被动的,常常给人造成麻烦,克服这麻烦即是“格物”,人通过与物的“格斗”将自我塑造成为君子。其次,物拓展了人的不同侧面:或是生存向度的,或是意义向度的。但无论哪种情形,文化网络都是人和物共同织成的,彼此无法剥离。最后,物和人的关系即是人和人的关系,人际网络沿着不同物品铺开。

思想和主体所在的物质环境有关,思想取向、生活方式及美学品味彼此关联,物质形态潜移默化地决定了思想的导向和形态。颜元身边充斥着日常器物,正与他在观念层面上对日常真理的肯定相互对应。他对明末都市一度倏忽变幻的时尚没有任何经验,不但没有表现出追逐之意,甚至也未曾做过批评。② 他的例子生动地表明,物质的边界是如何成为思想的边界。若说以“道问学”为目标的考据学需要丰富的物质支持,以“尊德性”为目的的宋学是否同样有特定的物质前提? 物在明清思想转型中又扮演了什么角色? 值得进一步考察。

颜元把动手看作把握孔孟之道的方式,而不是提供另类思考或深化思想的契机:不是说他的思想没有从中受益,而是说,对颜元来说,生活秩序是既定的,每一物事在其中都自有位子,任何突破既定界限的努力,都必须经过“格斗”被驳回原处。因此,虽然在颜元的实践中,物的意义是通过被使用而被开发的,充满了创造性。③ 但在习斋的认知中,情形却绝非如此:它们必须是“固定的”,不可更改。

Starting from “Objects”, and Returning to the “Sages’ Way”: A Re-exploration of Yan Yuan’s Thought

Wang Dongjie
(*Department of History, Tsinghua University, Beijing* 100084, *China*)

Abstract: Yan Yuan (颜元) had multifaceted thoughts about objects, and the material environment that surrounded him and the material experience that he gained subtly shaped his ideological form. On the ontological level, he highlighted the materiality of the world and the core position of humanity in the world; on the level of moral cultivation, his thinking always revolved around the contact between the body and objects; on the level of daily life, he was most concerned with the objects and affairs related to filial behaviour and self-cultivation; on the level of values, he regarded objects as a means to stabilize the established order. The approach to Yan Yuan’s ideas from the perspective of objects, not only helps deepen our understanding of his thoughts, but also helps explain the relationship between ideas and material order on a more ordinary level.
Key words: object; Yan Yuan (颜元); investigation and research of objects(格物); social order

(责任编辑　管　琴)

① 颜元:《存学编》,第 39 页。
② 颜元反对奢侈,针对的只是身边的现象,和柯律格说的“享乐品”市场关系相当疏远。实际上,他在这方面使用的往往是儒家传统早已存在的泛泛陈词,对于都市时尚没有任何“切中感”。
③ 余舜德:《从田野经验到身体感的研究》,余舜德主编:《体物入微:物与身体感的研究》,新竹:清华大学出版社2008 年版,第 25 页。